مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين

للعلامة الأمير

١٠١

يا كبيكج احفظ الورق

١١/٢

مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين
للعلامة الامير

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم يا من تفرد بالايجاد والتاثير • وتقدس عن الشركة والعناد في عموم الاختيار والتقدير • ونصلي ونسلم على من جبر علما امته بامداده فاكتسبوا من اسرار حكمته وقاموا بامر الله بين عباده • صلى الله عليه • وعلى اله واصحابه • ما تفتقت مشكاة العقول لانوارها • وتفتحت كمايم العقول عن ازهارها • وسلم تسليما • اما بعد فانه قد رفع سوال متعلق بافعال العبد ومدخليته فيها وما يتعلق به بذلك من اختيار وكسب مع ايجاد منشيها لحضرة انسان عين التحقيق وعين انسانه • افضل من جمع درر المعاني في صدف الالفاظ

ببيانه

ببيانه • ونثر مسك المداد على كافور الصحايف ببنانه • محيي معالم العلوم بعد ان درست • ومنورا اقمار الفهوم بعد ان كسفت • ملحق الاواخر بالاوايل • وموضح كل كمين بكشف الشبهات وشرح الدلايل • شيخنا ومربينا وشيخ مشايخنا ومربيهم الامام نور الدين ابو الحسن علي بن احمد بن مكرم الله العدوي • لا زال فوق الذري • نفعا محضا للعباد كما ترى • فكم ابدى غرايب ما صكت سمع متعسف الا سكن من الذلة والتسليم • ولا حلت قلب منصف الا قال مرتجلا اشهد لله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم • شعر •

اخا الفهم حرصا ان دهرك مسعد • فلا يمنعنك الفوز بالقصد قعدد
وشمر اخي عن ساعد الجد وانتبه • ولازم فنا شيخ به الشخص يصعد
وهيا الى حبر وبحر جواهر • وكنز به من كل علم زبرجد
امام له انقادت صعاب عميقة • وشمس سمت كل البدور توقد
هو العلم الهادي ونعم سميذعا • كفيل بما نرجو حفيظ وسيد
امام علا فهو العلي وباسمه • له منه حظ فهو بالحال يشهد
عدا كل شرفا العداوي نعته • ومصعده وهو الصعيدي لمجد
ووالده الحمد له منه لاحق • فلما اتا منه دعوناه احمد
جزا الله عنا كل جد بمكرم • اتانا به نسلا الى الحق يرشد
فيا طيب الانفاس يا منبع الهدى • حنانيك يرجوك الامير محمد
فانك ذخري في الحياة وبعد ان • امد بلحدي والتراب اوسد
وكم لك من ايد الينا تتابعت • علينا مع الاقرار بالرق تشهد
وخير من الدنيا وما فيها عندنا • وعند اولي الانصاف ما انت ترفد
وهل حال من يعطي من القلب دايما • كحال الذي تعطيك من جيبه اليد

وهل عرض فان يسويه عاقل * بما عزه من فضل رتك سرمد
لفضلك نكر الا اظن وان يكن * فقد ينكر المصباح والشمس ارمد
ولا زلت تقص الحلم يا نعم سيدا * وفي بعض اشيا التغافل يحمد
رفاقي اولي الانصاف لله ربكم * لايجاد هذا الحبر كلكم احمدوا
بقية اسلاف الهدى وهو واحد * به كل خير في الرجال مسدد
اخو الصبر والحلم المزين بالتقى * فلا زال كهفا للبرايا مخلد
ولا زال للطلاب كعبة منسك * يطوفوا كل آن ويقتدوا
ودامت ودارت بالفهوم كؤوسه * وحف بلطف الله مالاح فرقد

فزين حفظه الله تعالى على وفق عاداته الطروس بسطور الجواب وحقق القول وكشف الحجاب غير انه ادامه الله لاشتغاله بما هو اولى واهم وانفع واعم دفع الي مسودة الجواب التي نمقتها يده الكريمة وافادني امورا باللسان من عباراته النظيمة وامرني بضم ذاك لذلك فامتثلت للخدمة وشمرت ساعد الجد والهمة وجمعتها في هذه الكراسة مع امور اخر افادنا اياها في مواضع جمة لتتم الفايده ولما وفقت للاتمام سميتها مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين وحيث سمعت ايها الالمعي الاديب والسميذعي اللوذعي اللبيب لفظ اقول او قلت فذلك كغيره للشيخ نفسه وكل ما استحسنه طبعك الكريم وذهنك المستقيم فهو منه واليه وغيره ناشي من قصوري في جمعي او سو تحملي لديه. السوال ما قولكم في مولف لبعض العلما وجد فيه انه ذهب طايفة من اهل السنة الى ان قدرة العبد شرط لتاثير المؤثر في فعله وايجاده اياه وممن قال به الاشعري وابو منصور الماتريدي على الاختلاف بينهما في انه هل من العبد شي يكون له مدخل في فعله اولا فمال الى الثاني الاشعري

والى الاول الماتريدي قال الاشعري ان الله خلق في العبد قدرة واختيارا ثم اوجد فعله مقارنا لقدرته واختياره من غير ان يكون لقدرته تاثير فيه حتى يرد توارد المؤثرين على شي واحد فالفعل مقرون بالاختيار وقال الماتريدي ان الموجودات كلها بقضا الله وقدره وان ارادة الله متعلقة بكل كاين وان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى عنه قدرة العبد وارادته لا بها فوافق الاشعري في هذا الا انه خالفه في خلق الاختيارات الجزئيه والارادات القلبية القايمة بالعباد القابلة للتعلق بالحسنات والسيات فقال انها لعدم كونها موجودة في الخارج لا تحتاج الى الخلق فلا يقال انها مخلوقة لله تعالى كما قال الاشعري حتى يرد عليه انه ليس من العبد شي له مدخل في فعله فكيف يعد كاسبا ولا يقال انها مخلوقة للعبد حتى يلزم كون الشي مخلوقا لغير الله فهل ما ذكر في المولف المذكور صحيح وما الفرق بين الماتريدي والاشعري في الجزء الاختياري في العبد وهل هو مخلوق وما محله في العبد افيدوا الجواب ولكم الثواب. اعلم ان قدرة الله تعالى صفة موجودة زايدة على الذات يصح روبتها بها الايجاد والاعدام على وفق الارادة ولها تعلقان صلوحي ازلي وهو في الحقيقة تعلقها بالقوة لا بالحقيقة وتنجيزي حادث مقارن لما تعلقت به في الواقع سابق عليه في التعقل وهو المعنون عنه بالخلق والاعدام ونحوهما على اختلاف افراده وافراد التعلق المذكور هي صفات الافعال عند الاشعري وهي حادثة بمعنى انها متجددة بعد عدم لانها اعتباريات لا وجود لها ولا محذور في ثبوت الحادث بهذا المعنى للقديم لكونه مع العالم وبعده وقال الماتريدية صفات الافعال قديمة وعنوا بها صفة للذات غير القدرة هي مبدا للاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم للوجود فان تعلقت بالحياة سميت احيا وبالموت سميت اماتة الى غير ذلك فهي صفة

واحدة لها اسما متعددة باعتبار تعلقاتها المختلفة واما كون كل من ذلك صفة
حقيقة ازلية فمما تفرد به بعض علما ماورا النهر وفيه تكثير للقدما جدا وجعل
الماتريدية وظيفة القدرة جعل الممكن قابلا للوجود مثلا فتعلقها سابق على
تعلق التكوين وقال الاشاعرة قبول ذلك نفسي للممكن ووظيفة القدرة الايجاد
والاعدام فعلم ان الخلاف في صفات الافعال حقيقي خلافا لمن جعله لفظيا وما
علمته من ان الايجاد والاعدام بالقدرة هو مذهب القاضي وهو الارجح خلافا
لمن قال انما تتعلق بالايجاد واما الاعدام فالعرض ينعدم بنفسه لان من طبعه
انه لايبقى زمانين وبقا الجوهر مشروط بامداده بمادة الاعراض المتعاقبة عليه
فاذا المسكت عنه انعدم بنفسه قلنا اساس هذا وهو ان العرض لايبقى زمانين
وان اشتهر فهو خلاف التحقيق لانه مبني على ما نقل عن الاشعري من ان
البقا صفة معنى وجودية فلا تقوم بالعرض لان قيام المعنى بالمعنى محال
اذ قيام المعنى هو تحيزه بالتبع لما قام به وما لايتحيز بالذات كيف يتحيز غيره
بالتبع له والتحقيق ان البقا صفة سلب اي نفي انتها الوجود حتى قال بعضهم
لايجوز القول بان البقا زايد على الذات يصح رويته ولا مانع من قيام السلب بالعرض
اي اختصاصه به اختصاص النعت بالمنعوت كسلب الجوهرية عنه والسوادية
عن البياض فلا محذور في بقا العرض زمانين فاكثر وكذا لامحذور فيه ان قلنا
البقا استمرار الوجود وان معنى وجد فلم يبق وجد فلم يستمر وجوده لان
الاستمرار اعتبار وهو ايضا يقوم بالمعنى كالسرعة والبطو للحركة فمن ثم
قيل ان انكار بقا العرض والقول بان البياض القايم بالمحل في هذا الوقت ليس
هو المشاهد فيه قبل وانما انعدم ذلك ووجد اخر مثله وهكذا نوع من
السفسطة اذا علمت ذلك تحقق عندك ان قدرة الله تعالى تتعلق بالجواهر

والاعراض

والاعراض ايجادا واعداما فالعدم اللاحق بالقدرة واما العدم السابق على الوجود
فهو في تعلق القدرة تعلق قبضة بمعنى انها صالحة لقطعه بالوجود وتركه بحاله
واما الاحوال والاعتباريات فالحكم بتعلقها بهما وعدمه يتوقف على تصورهما والفرق
بينهما فنقول الحال صفة اثبات في الخارج لاتتصف بالوجود بحيث يمكن رويتها
ولا بالعدم فهي واسطة بين الموجود والمعدوم واستدل القايلون بها بان الوجود
مشترك زايد على الماهية ليس بموجود والا لكان له وجود وينقل الكلام لوجوده
ويتسلسل ولا معدوم والا لزم اتصاف الشي بنقيضه فتعين انه واسطة وهو
المط وايضا السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فنقول اللونية
غير السوادية ضرورة ان ما به التشارك غير ما به التمايز فاللونية والسوادية
اما ان يوجدا للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض او يعدما فيلزم تركب الموجود من
المعدوم اذ هما المقومان للسواد واجيب باختيار الاول من شقي الاول والوجود
عين ذات الموجود فلا يتسلسل وتميزه عن غيره سلبا والثاني منهما والمستحيل
ان يكون الشي هو نقيضه واللازم مما ذكرته ان الوجود ذو نقيضه وهو ليس
بمستحيل الا ترى ان الجسم ذو لون واللون لاجسم فحمل الشي على نقيضه حمل هو هو
فاسد وحمله عليه حمل ذو هو صحيح واختيار الاول من شقي الثاني ونقول هما
قايمان بما قام به السواد لا بالسواد قال بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت
الاحوال كتقي الدين المقترح والغزالي ان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود
والمقدمات الكلية في الادلة اي انا اذا قلنا هذا عالم لقيام العلم به مثلا فلا بد من
المغايرة بين العلم والعالمية والالزم تعليل الشي بنفسه واذا قلنا في حد السواد
مثلا لون قابض للبصر فلا بد من المغايرة بين اللونية والقابضية والا لكان
كقولنا السواد لون فلا يتميز عن البياض ولا يفيد القيد الثاني شيا وكذا مقدمات

الادلة لان الكلية ملزومة الاشتراك المعنوي فنافي الاحوال ليس عنده معنيان
متغايران ولا عموم وخصوص وانما هو شي واحد والاشتراك في العبارة فقط وفيه
ان الاشعري واتباعه من المحققين النافين للاحوال قايلون بكل ذلك على انه
وجه اعتبار وعطف الاعتبار على الوجه تفسير مراد واطلاق الاعتبار عليه من
اطلاق المتعلق بالكسر على المتعلق بالفتح اذ الاعتبار فعل المعتبر المتعلق بالمعتبر
ويقال اعتباري بيا النسبة وتسميته وجها امالان البصيرة تتعلق به كما يتعلق
البصر بوجه الشخص واما لانه جهة من جهات الذهن وطريق من طرقه التي
يذهب فيها ثم هو قسمان اعتباري له ثبوت في نفس الامر اي علم الله او اللوح
المحفوظ او في نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر على انه اظهار في محل الاضمار
على الخلاف في ذلك وهو معنى الثبوت في خارج الذهن واما خارج الاعيان
فهو اخص قاصر على ما يصح رويته والقسم الثاني اعتباري بحت اي لا ثبوت
له الا في الذهن ككون زيد كريما اذا كان بخيلا وفرضته كذلك وهذا هو
الاحق باسم الاعتباري وبينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في الابوة
والبنوة مثلا وينفرد الثاني في مثال السابق والاول في الاعتباريات الثابتة
المغيبة عنا بحيث لا تخطر ببالنا اصلا نعم هنا على ان المراد بقولنا في الثاني
لا ثبوت له الا في الذهن انا لا نعتبر الا ثبوته في الذهن ونقطع النظر عن ثبوته
في نفس الامر لا انا نعتبر تحققه حتى يكون هو الاول ولا عدمه حتى يكون مباينا
للاول وكذا قولنا في الاول له ثبوت في نفس الامر اي اعم من ان يكون معه ثبوت في
اعتبار المعتبر او لا ان قلت القول بالقسم الاول قول بالواسطة والا فما الفرق
بينه وبين الحال قلت ثبوت الحال عند القايل بها اقوى من ثبوت الاعتبار
فان الحال على القول بها من جملة العالم بخلاف الاعتبار ولها ثبوت في المحل وانما

يحصل

يحصل لثبوت الصفات الوجودية بخلاف الاعتبار فمن ثم لا مانع من ثبوت الاعتبار
الحادث عليه مجاز اي يتجدد وحقيقته الموجود بعد عدم ومما يدل على قوة الحال
ايضا ما هو اصل مقصودنا ان القدرة تتعلق بالحال على القول بها فيقال لها مخلوقة
بخلاف الاعتبارات لضعفها والا فتعلق القدرة نفسه اعتبار فيحتاج لتعلق
ويتسلسل ان قلت على هذا الاعتبارات ثابتة بلا خلقه تعالى قلت لا ضرر
في ذلك بعد ما علمت من ضعفها وانها لا تعد من العالم فلا تتوجه لها القدرة وانما
تتوجه للوجوديات القايمة هي بها وممن نص على ان الاعتبارات ليست مخلوقة
شرح الكبرى في موضعين وحواشي العقايد المحققون ولم نر احدا من العلما الاقدمين
صرح بانها مخلوقة ويدل عليه ما قالوا ان العالم ما سوى الله من الموجودات والاحوال
الحادثة كعالمية زيد وقادريته والاعتباريات ليست موجودة ولا احوالا كما تقدم
وقضا الله تعلق ارادته في الازل وقيل تعلق العلم فالقضا اعتباري ازلي على
كلا القولين فان قلت كلام العلامة الاجهوري يفيد انه مركب حيث
قال

ارادة الله مع التعلق	في ازل قضاؤه فحقق
والقدر الايجاد للاشيا على	وجه معين اراده علا
وبعضهم قد قال معنى الاول	العلم مع التعلق في الازل
والقدر الايجاد للامور	على وفاق علمه المذكور

فانه على القول الاول جعله مركبا من الارادة والتعلق وعلى الثاني جعله مركبا من
العلم وتعلقه وهو تجزي قديم على الصحيح قلت نعم الا انه في التحقيق ليس
مرادا وانما مراده هو تعلق الارادة او العلم فتدبر وقدره ايجاده على وفق قضايه
الذي هو اي الايجاد تعلق القدرة عند الاشعري الذي هو حادث اي متجدد والتكوين

على قول من يثبت الاحوال واما على من ينفيها فهي ما سوى الله من الموجودات ام

عند الماتريدي الذي هو صفة معنى ثامنة زايدة على السبعة المشهورة وقدرة
العبد هي العرض المقارن للفعل في الواقع فما يظهر من قولهم قدرة العبد متعلقة بفعله
من انها متقدمة على الفعل ثم تتعلق به انما هو بحسب التعقل لا بحسب الواقع ونفس
الامر والامر والنهي بحسب ذلك مقارنة ويعبر عن تلك القدرة بالاستطاعة قال تعالى
في ذم الكافرين لا يستطيعون السمع ولا يقال اذا كانت مقارنة للفعل والتكليف بالضرورة
قبل الفعل لزم تكليف العاجز وهو باطل لانا نقول التكليف يعتمد سلامة الالات
والاسباب ويتفرع على ان قدرة العبد مقارنة انها لا تصلح للضدين خلافا لابي
حنيفة والا لزم اجتماع الضدين او عدم مقارنتها هي واعلم ان ما ذكرناه من ان
القدرة مقارنة هو الذي نص عليه امام الحرمين وكثير من ايمة السنة وهذا الحكم
ليس ثابتا لها من حيث كونها قدرة بل من حيث كونها عرضا ومن احكام العرض
انعدامه بنفسه عقيب زمن وجوده وعدم بقايه زمنين واذا ثبت استحالة
بقايها لزم من ذلك استحالة تقدمها اذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور
فيوجد ضدها وهو العجز فيقع الفعل مقدورا بالقدرة السابقة في حال كونه
معجوزا عنه وهو محال فان مررت على القول ببقا الاعراض وهو الصحيح كما سبق
فلا مانع من تقدمها على ان تقي الدين المقترح قال يجوز تقدمها ولو قلنا بعدم
بقا العرض ثم تتجدد امثالها وكلها متعلقة بالمقدور واذ ليس من حكمها وجود المقدور
لعدم تاثيرها فيه واذ صح ان اللون يتجدد امثاله فالقدرة ايضا سابقة على الفعل
ويتجدد امثالها الى زمن الوجود حتى ان الانسان يحس من نفسه تفرقة قبل الفعل
بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وما ذاك الا لوجود صفة قبل الفعل متعلقة
به قال السنوسي والنفس الى كلام المقترح اميل اهـ لكن قد يناقش بان الموجود قبل
الفعل الاختيار والارادة على ما سنذكره لا القدرة وبالجملة قد علمت ان قدرة

العبد عرض اي معنى موجود يصح عقلا رويته بالبصر الا ان الله اوجد مانعا
منعنا اياها فذلك المانع عادي للقاعدة المقررة ان كل موجود يصح ان يرى وان
وقع البحث فيه بامور معروفة في محلها اذا علمت ذلك كله فنقول افعال العبد
قسمان ضرورية كحركة الارتعاش واتفق اهل السنة وغيرهم على انها بقضا الله
وقدره ولا دخل للعبد فيها اصلا واختيارية وهي الغالبة فقالت الجبرية هي
كالاول لا دخل ايضا للعبد فيها اصلا فهو مجبور محض كخيط معلق في الهوا مغلوب
ظاهرا وباطنا ولا قدرة له ولا خلق ولا كسب ولا اختيار فهو بمنزلة الجمادات
وهذا باطل بداهة للفرق الضروري بين حركة البطش وحركة الارتعاش ولانه لو
لم يكن له مدخل اصلا لما صح تكليفه ولا استحقاقه العقاب والثواب والمدح
والذم ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل
الحقيقة مثل صلى وصام بخلاف طال الليل وابيض الثوب ونحوهما والقول بان استحقاق
المدح والذم لمجرد المحلية كما يكون على الجمال والقبح وان الثواب والعقاب من الله
لا يحتاجان للمنية مصادم للنصوص الشرعية نحو جزا بما كانوا يعملون هل جزاء
الاحسان الا الاحسان فمن شا فليومن ومن شا فليكفر وقالت الفلاسفة افعال
العبد الاختيارية بقدرة العبد على سبيل الايجاب وامتناع التخلف ونسبه الخيالي
ايضا للرواية عن امام الحرمين والذي في شرح الكبرى عنه ان القدرة توثر في وجود
الفعل على اقدار قدرها الباري تعالى ونقل الخيالي ايضا عن الاستاذ انه موجود بالقدرتين
معا ونقل في شرح الكبرى عنه وعن القاضي ان القدرة القديمة توثر في وجود
الفعل والحادثة في اخص وصفه من كونه صلاة او غصبا او سرقة الى غير
ذلك قال السنوسي والذي اقطع به من غير تردد تنزيه هولا الايمة عما نقل عنهم
وقالت القدرية مجوس هذه الامة قدرة العبد اثرت في افعاله على وفق اختياره

وردّ بقيام الدليل على عموم قدرته تعالى وارادته قالوا تعلق قدرة العبد وارادته
بالفعل منع من تعلق قدرته وارادته تعالى بالفعل ولا يلزم العجز لانه تعالى قادر على
ايجاد الفعل بان يسلب من عبده القدرة عليه والارادة له قلنا اعترفتم بالعجز ما لم
يسلب وجعلتم الاضعف يمنع الاقوى على ان السلب عندكم لا يجوز بمقتضى وجوب
الاصلح وربما تمسكوا بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد
والاكل والشارب الخ وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء
لا من اوجده اولا يرون ان الله هو الخالق للسواد ولا يتصف به وغير ذلك وربما
يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة
الطير باذني والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير الكسبي على ما سيتضح مع ما في
الاول من التغليب والمراد لو فرض خالقين قالوا لو لم يكن موثرا في فعله لكان له
حجة بانه لا يستحق عقابا قلنا هو لازم حق على مذهبكم لان القدرة ودواعي
الفعل من ارادة وشهوة وغير ذلك مما يجب معه الفعل ولا بد اوجدها الله تعالى
فيه فيكون مجبورا نعم له كسب واختيار ظاهري على ما سنذكره وبالجملة فالحق الذي
فيه النجاة مذهب الاشعري والجماعة ان افعال العبد مخلوقة لله تعالى والله
خلقكم وما تعملون وليس لقدرته الحادثة الا المقارنة فهو ظاهر في ان القدرة الحادثة
ليس من شانها التاثير وفي كلام الامدي ان من شانها التاثير وعدم تاثيرها انما
هو لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وفي كلام صاحب التبصرة ان القدرة الحادثة
علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة واعترض بعض المتاخرين بان
القدرة الحادثة لا دخل لها عند اصحابنا في وجود الافعال اصلا فح لا يظهر فرق
من حيث عدم التاثير بين كونها علة او شرطا واجاب بان المراد بالعلة والشرط
العادي ان الظاهر بان كامساس النار علة للاحراق ويبس الملاقي شرط له هذا هو المنقول

ولكن



ولكن الظ ان الذي يعد سببا او شرطا في تاثير الموثر ليس هو القدرة بل ارادة العبد
بيانه ان العبد اذا توجهت ارادته لفعل من افعاله كالصلاة اوجد الله تعالى في العبد
سببين مقترنين احدهما فعله بالمعنى الحاصل بالمصدر اي حركاته وسكناته والثاني
قدرته المتعلقة بفعله تعلق مقارنة وتعلقها المذكور هو فعله بالمعنى المصدري
فالسبب توجه ارادة العبد والمسبب شيان وجوديان اوجدهما المولى تعالى
مقترنين وهما فعل العبد وقدرته فلا يناسب جعل احدهما علة او شرطا
للاخر وانما السبب والشرط في ايجاد الموثر لهما ارادة العبد لكنه عادي
لا عقلي فاذا قصد العبد فعل الخير خلق الله فيه قدرة فعل الخير وخلق
الخير معها وان قصد فعل الشر خلق الله تع فيه قدرة فعل الشر وخلق الشر معها
فكان هو المفوت لقدرة فعل الخير بقصده فعل الشر فيستحق الذم ان قلت
قد علمنا مما تقدم ان ارادة العبد سبب في خلق قدرته وفعله وما السبب
في ارادته قلت قال بعض المحققين واما صرف ارادة العبد وجعلها متعلقة
بالفعل فليس بخلق الله عز وجل حتى يلزم الجبر بل هي صفة نفسية ثابتة لها
لذاتها فانها صفة من شانها التخصيص كارادة الله تعالى وكونها هي مخلوقة لله
تعالى لا يلزم منه الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب على ما نحا اليه
الرازي ومن تبعه في الصفات لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق اه اقول
لكن في التحقيق هذا لا يخلصه من الجبر الباطني فان الارادة وجميع دواعي الفعل
الموفرة على وجوده بخلقه تعالى كما سبق ولذلك قال السنوسي ومما يبطل مذهب
المعتزلة ان ما فروا منه لازم لهم وان قالوا ان القدرة الحادثة هي الموثرة في الافعال
الاختيارية وذلك انهم وافقوا على انه جل وعلا هو الخالق للقدرة الحادثة والداعي
للفعل من الشهوة فيه وقوة تصميم العزم عليه ونحو ذلك من اسباب الفعل واذا

كانت اسباب وجودهم الفعل كلها من الله تعالى والفعل منها واجب لايمكن تركه
فصار اذن هذا العبد الله تعالى هو الذى الجاه الى ذلك الفعل بان خلق الله اسبابه
وما يتوقف عليه لا بحيث لايجد مع تلك الاسباب انفكاكا عن الفعل فالحق قول
الاشعري ان العبد مجبور فى قالب مختار الذى هو توسط بين الجبر المطلق ومذهب
الاعتزال ولا ضرر فى الجبر الباطنى مع الاختيار والكسب الظاهري على ما تبين والى
هذا المذهب تشير النصوص القرانية والسنية الا ترى قوله تعالى لمن شا منكم ان
يستقيم وما تشاؤن الا ان يشا الله رب العالمين يضل من يشا ويهدى من يشا
وقوله عليه الصلاة والسلام لن يدخل احد منكم الجنة بعمله اعملوا فكل ميسر
لما خلق له وعليه محققوا الظ واليه يشير كلام اهل الباطن قال العارف بالله
تعالى سلطان الاوليا القطب الحقيقي سيدى ابراهيم الدسوقي من نظر الى الخلق
بعين الشريعة مقتهم ومن نظر اليهم بعين الحقيقة عذرهم ثم ظ ما قدمناه لك
ان ارادة العبد سابقة على قدرته وفعله وهو كذلك والحاصل ان فعل
العبد اي الذى هو بالمعنى الحاصل بالمصدر مقارن لقدرته زمانا مسبوق بها
تعقلا واما ارادته لذلك الفعل فهو مسبوق بها زمانا وتعقلا فهي وان كانت
من الاعراض التى لا تبقى زمانين الا انه لا يضر سبقها للفعل هذا كله افاده المحققون
ان قلت نحو صلاة الظهر مثلا فعل واحد او افعال متعددة قلت هو
فعل واحد شرعا لكنه فى نفسه افعال متعددة بقدرة متعددة اذ القدرة
عرض والعرض لا يبقى زمانين على ما سبق فالجزء الاول من حركات الصلاة يوجد
يوجده الله تعالى مع قدرة من العبد ثم ينتفى ذلك الجزء فتنتفى معه قدرته
ويوجد الله تعالى الجزء الثانى مع قدرة اخرى وهكذا الحال لو حرك شخص جسده
عضوا عضوا فلكل حركة قدرة قايمة بذلك العضو مقارنة لحركته لا بجميع الجسد

واما الارادة فهي صفة واحدة متعلقة بالفعل المتحد شرعا المتعدد واقعا لما
علمت ان الصلاة حركات متعددة وسكنات متعددة كل واحدة بقدرة مقارنة
لها فان قلت لما قلت ان القدرة متعددة دون الارادة فجعلتها واحدة قلت
تعلق الارادة مسبوق بتعلق العلم اي التصوري ويستحيل ان يكون علم العبد
متعلقا بحركات صلاته تفصيلا فهو انما تعلق بصلاته اجمالا ثم يكون ذلك
القصد على ذلك الاجمال فيكون قصدا واحدا متعلقا بتلك الصلاة على اجمالها
بدون ادراك لكمية الحركات حركة بعد حركة وانما فسرنا العلم بالتصوري لان العلم
التصديقي مسبوق بتعلق الارادة فقولهم تعلق الارادة تابع لتعلق العلم اي
التصوري لا التصديقي كما هو معلوم ثم ظهرت وقفة وهي ان النية من
قبيل الارادات لانها قصد الشي مقترنا بفعله وقد علمت ان تعلق الارادة
سابق على تعلق القدرة وعلى وجود الفعل زمنا فيلزم ان يكون الجزء الاول من
الصلاة غير مراد لان زمن الارادة زمن اول فعل مع ان ذلك الجزء وهو الحركة الاولى
فعل وقع مع قدرة حادثة وكل ما هو كذلك فهو مسبوق بارادة حادثة وكل
ذلك على ان العرض لا يبقى اما على مقابله وهو التحقيق كما سبق فقدرة واحدة
وتوجد للكل فتامل ان قلت قد تبين مما سبق ان للعبد فعلا بالمعنى المصدري
وفعلا بالمعنى الحاصل بالمصدر فايهما المكلف به قلت المكلف به الفعل بالمعنى
الحاصل بالمصدر اعنى الحركات والسكنات على ما هو التحقيق عندهم وان كان التكليف
به من حيث كسبه الذى هو تعلق القدرة به الذى هو المعنى المصدري الا انه لما
كان الموجود خارجا هو الاول جعلوه مصب التكليف بخلاف الثانى فانه امر
اعتباري ثم الكسب يطلق بمعنى المكسوب وهو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر وعلى
تعلق القدرة الذى هو جهة متخلية العبد فى الفعل وليس هو من التاثير فى شى بل هو

بمجرد مقارنة قدرته له نعم تسند الافعال للعبد حقيقة في الظاهر بناء عليه
والحاصل ان فعل العبد تعلقت به قدرتان احداهما قدرة المولى وتعلقها
تعلق تاثير ويقال لها خلق والثانية قدرة العبد وتعلقها تعلق مقارنة ويقال
لها كسب والفرق بين الخالق والمكتسب ان الخالق لا يحتاج لآلة والكاسب يحتاج
لها والكاسب يقع الفعل في محل قدرته والخالق يقع منه الفعل لا في محل قدرته
والكاسب لا يستقل بالفعل عن الخالق بخلاف العكس ان قلت اذا حرك انسان
يده فقطع عضو شخص فالقطع ليس مكسوبا لكونه ليس في محل القدرة وانما
المكسوب الحركات والسكنات التي يقدر العبد على تركها واما القطع فلا يقدر على
دفعه بعد الحركة واذا لم يكن مكسوبا له فكيف يؤخذ به قلت لانه ناشئ من
فعله وكسبه ان قلت هذا اعتزال وقول بالتولد قلنا التولد الاعتزالي هو
التولد في الايجاد والاختراع كقولهم ان العبد اوجد الحركة مباشرة والقطع
تولدا وما قلناه تولد في الكسب ولا محذور فيه وما علمته من ان الكسب هو تعلق
القدرة هو ما نص عليه السنوسي وغيره ولكن اذا كان السبب الاصلي هو تعلق
الارادة على ما علمت آنفا فالانسب انه هو الكسب لا تعلق القدرة ولذلك قال ابن العربي
في الفتوحات المكية الكسب تعلق ارادة الممكن بفعل ما دون غيره فيتوجه الاقتدار الالهي عند
ذلك التعلق فيسمى ذلك كسب المكلف واطلق السعد الكسب على مجموع التعلقين فقال
وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل خلق
ولكن التحقيق انما هو صرف الارادة فقط ومعنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل
وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل اي ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان
يخلق في العبد قدرة متعلقة بالفعل واما اختيار العبد فهو تعلق ارادته نعم قيل فرق
بين الارادة والاختيار لان الارادة تتعلق بالمراد والاختيار به مع ملاحظة الطرف الآخر فكان

المختار

المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده ولو
ابتداء فكل اختيار ارادة وليس كل ارادة اختيارا لانفرادها في ملاحظة الطرف
الواحد ابتداء وقولنا ويميل الى احدهما اي ويقصد احدهما وقولنا ينظر الى
الطرفين اي يدرك الطرفين فان قلت فعلى هذا لا يكون ملاحظ الطرف
الواحد الموجد القصد اليه فاعلا مختارا مع انه فاعل مختار قطعا قلت فتدبر
قال في شرح الكبرى وقد يكون الكسب بغير اختيار وذلك حيث يقع الفعل مع
الذهول او الغفلة ومع ذلك يحصل الفرق بينه وبين حركة الاضطرار
فالمكتسب اعم من المختار كما بينه المقترح في شرح ارشاد امام الحرمين اه بالمعنى
وهو على المشهور في الكسب اما على ما قلناه من ان الكسب تعلق الارادة فليس
ذلك مكتسبا فمن ثم لا يكلف به فهو كفعل المجنون والنائم والضمان به لان الضمان
من قبيل خطاب الوضع لا التكليف على ما هو موضح في غير هذا المحل واما الجزء
الاختياري فهو منسوب للاختيار الذي هو الارادة على ما علمت آنفا فهو الكسب
اعني مقارنة القدرة للفعل ونسبته للاختيار لانه اي الجزء مسبب عن الاختيار
على ما مر من ان العبد اذا اراد شيئا اوجده الله مع القدرة مقترنين وعلى هذا
فلا يقال انه مخلوق لانه امر اعتباري وقد علمت في طالعة الرسالة ان الامور
الاعتبارية لا تتعلق بها القدرة ومحله قدرة العبد اي انه صفة ثابتة لها
باعتبار الفعل لانها مقارنتها للفعل ولا يلزم قيام العرض بالعرض لما تلوناه عليك
هناك ايضا من ان ذلك في معنيين وجوديين ان قلت ظاهر قولهم للعبد جزء اختياري
ان العبد كلي مركب من هذا الجزء مع شيء اخر فما معنى ذلك وما هو الجزء الثاني قلت
تسمحوا في اطلاق الجزئية والنسبة المأخوذة من اللام في قولهم للعبد لادنى ملابسة
والمراد ان للعبد حالة منسوبة للاختيار وهي تعلق قدرته بافعاله للاضطرار وهي

قلت لعل هذه التفرقة بالنظر للغة لا للاصطلاح والا فهو فاعل مختار قطعا

تعلق قدرة الله تعالى وارادته بافعال العبد ويصح ان يكون المراد بالجزء الاختياري
نفس الحركات الاختيارية اي ان للعبد صفة اختيارية ظاهرا وهي فعله الذى يقع
باختياره لا ما يقع اضطرارا كحركة المرتعش وعلى هذا يكون الجزء الاختياري من
الموجودات ويتعلق به الخلق وبمعنى ما قام به من ذات العبد كاليد مثلا اذا حركها
والرجل اذا حركها وهكذا ويصح ان يكون المراد به القدرة التي بها الشيء المختار
والارادة التي بها ترجيحه وقد علمت كلا ومحله وعلى الاخير حيث فسرت الاختيار
كان من نسبة الشيء الى نفسه مبالغة على ما هو مشهور في امثالها ويصح ان
يراد به العقل الذى يميز به ما يحسن اختياره وما يقبح وهو مخلوق ايض وفي كون
محله القلب او الدماغ خلاف مشهور قال الخيالي ويجب ان يعلم ان جميع افعال
الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف
فلذلك خص العباد بالذكر اه ويقويه قولهم في الحيوان متحرك بالارادة واما
من قال الارادة من خواص[2] فلعله عنى الارادة الكاملة اذا علمت هذا كله فقول لعله العقلا
هذا المولف[4] ذهب طايفة من اهل السنة الى ان قدرة العبد شرط صحيح لما علمت
انه كلام الجمهور خلافا لصاحب التبصرة وقد علمت انه غير مناسب وان الاليق
بالشرطية او السببية الارادة وقوله لتاثير المؤثر يعني الله تعالى في فعله وايجاده
اي لفعل العبد يلزم عليه ظرفية الشيء في نفسه ويجاب بان العبارة على
حذف مضاف اي في متعلق فعله وايجاده او انه اطلق المصدر واراد اسم المفعول
او انه تجريد مبالغة على حد لهم فيها دار الخلد او المراد فعل العبد بالمعنى الحاصل
بالمصدر وايجاد عطف على تاثير عطف تفسير وقوله على الاختلاف بينهما في انه
هل الخ اي في جواب انه هل اي فيما هو الجواب الصحيح عن هذا الاستفهام وقوله
فمال الى الثاني الاشعري اي وهو انه لا دخل له ليس بصحيح لما علمت ان له دخلا قطعا
بالسبب

بالسبب او الشرط العاديين وقد صدر به هو في كلامه نعم لا يقال ان له تاثيرا اصلا
فلعل هذا هو مراده بنفي المدخلية اي لا مدخل له غير ما تقدم والى الاول الماتريدي
اي ان له مدخلا وهو الاختيار والارادة اللذان هما غير مخلوقين لله تعالى على ما يدل
عليه اخر كلامه ويأتي ما فيه وقوله ان الله تعالى خلق في العبد قدرة واختيارا
اي ارادة والعطف مغاير وقوله في العبد مجمل وقد مر تفصيل محل كل منهما وقوله
ثم اوجد فعله ثم للترتيب الذكري او الرتبي باعتبار التعقل لا باعتبار الواقع والا
نافى قوله بعد مقارنا وقد مر ايضاح ذلك وقوله وقال الماتريدي الخ قوله فوافق
الاشعري في ذلك كلام مجمل اذ ظاهره ان الماتريدي والاشعري متفقان من كل
وجه في القضا والقدر وقد بينا لك في صدر المجموع ان القدر من وظيفة القدرة
عند الاشعري ومن وظيفة التكوين عند الماتريدي فالمراد توافقا في مطلق
انهما بقضا وقدر وقوله الاختياريات الجزئية والارادات القلبية العطف
للتفسير والقيدان لبيان الواقع لان الاختيارات القايمة بالعبد ليست الا جزئية
قايمة بقلبه اي اللطيفة الربانية المتعلقة به وقوله القايمة بالعباد اي بقلوبهم
الخ او ضحناه وقوله فقال انها لعدم كونها موجودة الخ ليس بصحيح بل ارادة العبد
واختياره موجودان في الخارج قطعا يصح عقلا رويتهما لولا المانع العادي
فهو مخلوقان لله تعالى كغيرهما من الموجودات على ما علمناك فان اراد هذا القايل
بالموجود ما حس بالفعل لزمه ان علمنا بل وعلم الله تعالى وصفاته وكل ما حجبنا
عنه غير موجود وكفى بذلك ضلالة على ان قصده اثبات شيء له مدخل عند الماتريدي
وحيث كانت عدمية فليس من العبد حينئذ شيء وايض حيث كانت ليست مخلوقة
للعبد كما انها ليست مخلوقة لله تعالى فما معنى كونها مدخلا ناشيا من العبد وبالجملة
هذا الكلام لا يستقيم نعم قد علمت ان بعضهم قال توجيه الارادة وصرفها ليس بجعل جاعل

وعلمت انه لا يخلصه كل الخلوص من الجبر وقوله كما قال الاشعري حتى يرد عليه الخ
علمت ان له مدخلا عاديا حتى عند الاشعري وان كونه كاسبا صحيح وانه مختار
ظاهرا مجبور باطنا وانه لا محذور في الجبر الباطني بل هو لازم لغيره ولا بد كما وضحنا
وقول السايل فهل ما ذكر في المولف المذكور صحيح جوابه ان بعضه صحيح وبعضه
غير صحيح على ما تبين وقوله وما الفرق بين الماتريدي الخ علمت انه لا فرق وان
الجزء الاختياري يصح تفسيره بتفاسير متعددة وعلمت ما يتعلق به على كل تفسير
من حيث الخلق والمحل وكان ينبغي لهذا السايل ان يسال عن حقيقته اولا
ليتصوره ثم يبحث عن احكامه وفي هذا القدر كفاية لمن كان له قلب او القى السمع
وهو شهيد والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
وسلم امين وكان الفراغ من كتابة هذه الرسالة يوم

الثلاثا لخمسة خلون من شهر رمضان

المبارك الذى هو من شهور

سنة ١٣٢٦ من الهجرة النبوية

على صاحبها افضل

الصلاة واتم

التسليم



تمت

